CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

GENERALIS ESSENTIA. LA THÉORIE ÉRIGÉNIENNE DE L'OUSIA ET LE PROBLÈME DES UNIVERSAUX

Christophe Erismann

Vrin | « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge »

2002/1 Tome 69 | pages 7 à 37

ISSN 0373-5478
ISBN 9782711616053

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-archives-d-histoire-doctrinale-et-litteraire-du-moyen-age-2002-1-page-7.htm

---

Pour citer cet article :

Christophe Erismann, « Generalis essentia. la théorie érigénienne de l'ousia et le problème des universaux », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 2002/1 (Tome 69), p. 7-37.
DOI 10.3917/ahdlm.069.0007

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.
© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

AHDLMA 69 (2002) 7-37

GENERALIS ESSENTIA. LA THÉORIE ÉRIGÉNIENNE DE L'*OUSIA* ET LE PROBLÈME DES UNIVERSAUX

par Christophe ERISMANN,
Section de philosophie,
Université de Lausanne, BFSH II, 4
CH – 1015 Lausanne

Résumé

*La problématique philosophique d'Erigène – catégories, universaux, individuation – se noue autour de la notion d'*ousia*, comprise soit comme l'essence générale, genre suprême unique, soit comme substance particulière. En opposition aux* Catégories*, Jean Scot défend un réalisme radical, concevant l'individuation comme accidentelle et le particulier comme un rassemblement de propriétés universelles. Guillaume de Champeaux reprendra cette position dans sa théorie réaliste dite de l'essence matérielle.*

Abstract

Eriugena's philosophical enquiry – Categories, Universals, Individuation – centres around the notion of ousia*, which is understood either as the general essence, the* genus generalissimum*, or as a particular substance. In opposition to Aristotle's* Categories *John Scottus defends a radical realism; he sees individuation as accidental, and the individual as a bundle of universal properties. William of Champeaux will resume Eriugena's doctrine in his so-called theory of Material Essence Realism.*

Riassunto

La problematica filosofica di Eriugena – categorie, universali, individuazione – si organizza intorno alla nozione di ousia*, intesa sia come essenza generale, genere unico supremo, sia come sostanza particolare. Opponendosi alle* Categorie*, Giovanni Scoto si fa il difensore di un realismo radicale, concepisce l'individuazione come accidentale e il particolare come la riunione di proprietà universali. Tale posizione sarà rivisitata da Guglielmo di Champeaux nella teoria realista dell'essenza materiale.*

[Mots-clés : Jean Scot Erigène (ca. 810-ca. 870), Guillaume de Champeaux (1070-1121), querelle des universaux]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

Loin de se résumer aux aspects théologiques qu'ont clairement privilégiés les études érigéniennes, l'œuvre de Jean Scot propose un réel travail *philosophique*. L'un des premiers à le remarquer a été Karl Eswein[1] qui en 1930 a rapproché les thèses ontologiques d'Erigène de la querelle des universaux. L'auteur du *Periphyseon* était présenté comme le défenseur d'une position réaliste. Les travaux récents de John Marenbon[2] ont souligné l'importance chez Erigène de la problématique des catégories ; Jorge Gracia[3] a, lui, rattaché le maître irlandais pour le problème de l'individuation à la lignée des penseurs influencés par le *de Trinitate* de Boèce : Odon de Cambrai, Anselme, Adélard de Bath, Clarembaud d'Arras, Guillaume de Champeaux, Thierry de Chartres. L'ensemble de la problématique philosophique d'Erigène – catégories, universaux, individuation – se noue autour de la notion, centrale dans le système métaphysique du *Periphyseon*, d'*ousia* (*essentia, substantia*). Ce concept-clé de la philosophie antique, fortement déterminé par Aristote, est entièrement repensé par Jean Scot à la double lumière de la tradition logique latine à dominante boécio-porphyrienne et de la métaphysique néoplatonicienne grecque héritée de Proclus, qu'il connaît par les écrits du Pseudo-Denys et de Maxime le Confesseur. C'est à partir de cette notion d'*ousia* que nous proposons de reprendre le dossier de la recherche *ontologique* d'Erigène.

Dans cet article, nous poursuivons trois buts, deux philosophiques et un historiographique :

1. Analyser la notion d'*ousia* dans la métaphysique de Jean Scot et montrer comment la première des catégories forme la clé de voûte du système érigénien[4]. Présenter les conséquences cohérentes[5] de la conception érigénienne de l'*ousia*,

(1) K. Eswein, « Die Wesenheit bei Johannes Scottus Eriugena. Begriff, Bedeutung und Charakter der "essentia" oder "οὐσία" bei demselben », *Philosophisches Jahrbuch,* 43 (1930), p. 189-206.

(2) Notamment : J. Marenbon, « John Scottus and the Categoriae decem », in W. Beierwaltes, *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg, 1980, p. 117-134 ; id., *Early Medieval Philosophy*, Londres, 1983 ; id., *From the circle of Alcuin to the school of Auxerre*, Cambridge, 1981.

(3) J. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munich-Vienne, 1984, p. 125.

(4) Il s'agit de montrer que la perspective de lecture développée par le premier éditeur contemporain du *Periphyseon*, I. P. Sheldon-Williams – qui qualifie la réflexion sur les catégories d'« appendix », de « little treatise » et de « digression » (p. 30 de son introduction au *Periphyseon*, Dublin, 1968) – est réductrice et passe à côté d'un des aspects fondamentaux – voire le plus fondamental – du système philosophique d'Erigène. Rappelons que les travaux de Jean-François Courtine et de Marta Cristiani ont déjà établi pour l'espace et le temps que l'étude de ces catégories joue un rôle-clé dans la pensée du maître irlandais ; cf. J.-F. Courtine, « La dimension spatio-temporelle dans la problématique catégoriale du *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène », *Les Etudes philosophiques*, 3 (1980), p. 343-367 ; M. Cristiani, « Le problème du lieu et du temps dans le Ier livre du *Periphyseon* » in J. J. O'Meara, L. Bieler (éds.), *The Mind of Eriugena,* Dublin, 1973, p. 41-47, et « Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena », *Studi medievali*, XIV (1973), p. 39-134.

(5) Si nous reconnaissons volontiers avec J. Marenbon que la réflexion sur les catégories et les universaux constitue l'apport majeur d'Erigène à la philosophie, nous nous distancions de son affirmation selon laquelle l'œuvre érigénienne ne forme pas un système philosophique, mais n'est qu'un agrégat de sources variées comportant confusions et contradictions (cf. notamment « John Scottus and the Categoriae decem », p. 133 : « The conclusion to be drawn from these remarks is not

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

c'est-à-dire la prise de position du maître irlandais sur deux problèmes connexes : le statut ontologique des universaux et l'individuation.

2. Montrer comment la métaphysique ousiologique de l'Erigène renverse radicalement le système ontologique des *Catégories* d'Aristote, au profit d'un néoplatonisme reconstruit.

3. Argumenter la thèse selon laquelle la théorie réaliste dite de l'essence matérielle qui sera enseignée, trois siècles plus tard, par Guillaume de Champeaux et violemment attaquée par Pierre Abélard, est une reprise intégrale de la doctrine érigénienne.

I. Le fondement de la recherche philosophique de Jean Scot

Maître ès arts libéraux, traducteur, commentateur, Jean Scot Erigène[6] (ca 810-ca 870) a su, à partir d'un corpus de textes à la fois grecs et latins, constituer dans le *Periphyseon,* son œuvre majeure, un système *philosophique* à la fois original et empreint des préoccupations métaphysiques de l'Antiquité tardive. La lecture des Pères grecs (Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur) et la connaissance ainsi acquise des thèses du néoplatonisme de Proclus ont conféré à son système une envergure spéculative qu'aucun autre texte latin de cette période n'a pu atteindre. Nourri de la tradition latine des arts libéraux[7], lecteur assidu de la paraphrase pseudo-augustinienne *Categoriae decem*[8] et de l'*Isagoge* de Porphyre, Erigène s'inscrit, de par son travail philosophique, au cœur de l'*aetas boethiana*[9]. Ce premier âge gréco-latin de la métaphysique médiévale qui, en l'absence de la *Métaphysique* d'Aristote, ne dispose comme texte ontologique que des *Catégories,* concentre ses recherches sur les questions d'ontologie catégoriale. L'interrogation fondamentale de *l'aetas boethiana* est celle de l'articulation entre ontologie et théologie, c'est-à-dire la question du transfert

that Eriugena was not a philosopher, but that he was not the creator of a philosophical system. […] It is a system which does not attempt to provide an explanation of reality by means of reason, but rather, to make an imaginative whole of ideas, arguments and dogma taken from a variety of sources, including Holy Scripture. […] Confusions and contradictions abound in the philosophical arguments of his masterpiece »).

(6) Pour une présentation générale de la vie et de l'œuvre de l'Erigène, cf. Jean Scot Erigène, *Homélie sur le Prologue de Jean*, éd. et trad. E. Jeauneau, SC 151, Paris, 1972, p. 9-50; Id., *De la division de la Nature. Periphyseon*, I et II, trad. F. Bertin, Paris, 1995, p. 5-10; et C. Erismann, « Jean Scot Erigène », in C. Gauvard, A. de Libera et M. Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen âge*, Paris, 2002, p. 771-775.

(7) Cf. G. D'Onofrio, « *Disputandi disciplina*. Procédés dialectiques et *Logica vetus* dans le langage philosophique de Jean Scot », in G.-H. Allard (éd.), *Jean Scot écrivain,* Montréal-Paris, 1986, p. 229-263.

(8) Pour une étude des *Categoriae decem* comme source d'Erigène, voir l'étude fondamentale de J. Marenbon, « John Scottus and the Categoriae decem ».

(9) Sur la définition des âges des métaphysiques médiévales à partir de l'histoire des corpus, voir A. de Libera, « Genèse et structure des métaphysiques médiévales », in J.-M. Narbonne et L. Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris-Québec, 1999, p. 159-181.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

(*translatio*, *transsumptio*) du langage catégoriel aristotélicien de la sphère de la nature à celle des réalités divines (*praedicatio in divinis*) [10]. Le corpus de référence est celui de la *Logica vetus* [11].

La méthode d'investigation philosophique de Jean Scot se caractérise par l'importance dans sa démarche de la *ratio (recta, sana, uera ratio)*. Bien avant Anselme et plus hardiment, il établit, selon l'expression de René Roques, « le caractère universellement et inconditionnellement normatif de la *uera ratio* » [12]. L'ambition d'Erigène est de proposer une vision absolument totale et cohérente des « natures » et de leurs « divisions » ; le moyen choisi pour y parvenir est l'usage, pour établir la vraie connaissance, même en matière théologique [13], de la *ratio* associée aux arts libéraux et plus spécifiquement à la dialectique. La *ratio* pour le maître irlandais prime par nature sur l'*auctoritas* [14]. Erigène revendique le droit pour toute recherche humaine de s'appliquer à résoudre des problèmes avec des moyens « naturels » et de recourir à toutes les ressources « des raisonnements philosophiques » et de la sagesse « humaine » [15]. Les arts libéraux sont pour le

(10) Une analyse de la réponse érigénienne à la question de la *praedicatio in divinis* est donnée dans D. J. O'Meara, « The Problem of Speaking about God in John Scottus Eriugena », in U.-R. Blumenthal (éd.), *Carolingian Essays*, Washington, 1983, p. 151-167.

(11) La *Logica vetus*, à l'époque carolingienne, est composée des *Categoriae decem* – texte faussement attribué à Augustin et qui s'est substitué aux *Catégories* d'Aristote –, du *De interpretatione* du Stagirite, de l'*Isagoge* de Porphyre, des *Topica* de Cicéron, du *Peri hermeneias* d'Apulée et des écrits de Martianus Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*), de Cassiodore (*Institutiones*), et d'Isidore de Séville (*Etymologiae*). La diffusion des commentaires de Boèce est difficile à préciser ; on admet généralement que le commentaire au *De interpretatione* et le second commentaire à l'*Isagoge* ont circulé, mais pas celui sur les *Catégories*.

(12) La citation est tirée de la notice consacrée à Erigène que R. Roques a rédigée pour le *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, sous la direction de M. Viller, Paris, 1937-1995 ; tome VIII (1979), col. 738.

(13) Sur le rapport de Jean Scot à la théologie, cf. G. D'Onofrio, « I fondatori di Parigi. Giovanni Scoto e la teologia del suo tempo », dans C. Leonardi, E. Menestò (éds.), *Giovanni Scoto nel suo tempo : l'organizzazione del sapere in età carolingia*, Spoleto, 1989.

(14) Cf. entre autres, *Periphyseon* 513B : « Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex uera ratione processit, ratio uero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas quae uera ratione non approbatur infirma uidetur esse ; uera autem ratio, quoniam suis uirtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget ». Les citations latines du *Periphyseon* sont extraites de l'édition critique d'E. Jeauneau (CCCM 161, 162, 163, et 164) pour les quatre premiers livres et pour le cinquième, dans l'attente d'une édition contemporaine, de l'édition de H. J. Floss (*Patrologie latine*, t. 122, Paris, 1853). Les traductions françaises sont à l'origine celles de F. Bertin (Paris 1995 et 2000) ; nous les avons cependant souvent modifiées, soit pour mieux rendre la technicité philosophique du texte, soit pour des problèmes textuels, car Bertin se base pour sa traduction sur l'édition plus ancienne de Sheldon-Williams ; or l'excellente édition de Jeauneau corrige en de nombreux points le travail de ce dernier.

(15) Cf. par exemple, la déclaration de 508D-509A : « Ne sois pas effrayé. Car nous devons maintenant suivre la raison, qui scrute la vérité des choses et qui ne se laisse entraver par aucune autorité, et à laquelle rien n'interdit de révéler et de proclamer publiquement des vérités dont elle s'enquiert méthodiquement par les méandres des raisonnements et qu'elle ne découvre qu'avec beaucoup de peine » ; « Noli expauescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum ueritatem inuestigat nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur ne ea quae et studiose ratiocinationum ambitibus inquirit et laboriose inuenit publice aperiat atque pronuntiet ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

maître irlandais le fonsdement de l'activité philosophique. La dialectique [16] – *bene disputandi scientia, ars artium, disciplina disciplinarum* – comprise comme l'art de la définition et de la division, est l'instrument rationnel privilégié par Jean Scot, que ce soit lorsqu'il aborde la problématique de la prédestination ou plus encore dans le *Periphyseon*. Véritable *disputatio*, le *Periphyseon* est en effet une vaste définition logique de l'*uniuersitas* sur la base du *uocabulum et nomen generale*, la *natura*. Rappelons que, dans un premier stade de rédaction et avant d'être plusieurs fois remanié, le *Periphyseon* était probablement un traité de dialectique – le premier livre en serait le plus fidèle témoin. La lecture des Pères grecs, surtout du Pseudo-Denys, a modifié ce projet pour le rendre plus spéculatif. Une remarque autobiographique, à la tonalité augustinienne, du Maître dans le troisième livre du *Periphyseon* semble, bien que le trait soit forcé, évoquer le cheminement intellectuel de l'Erigène :

> Je ne puis nier que j'ai jadis été induit en erreur par les faux raisonnements issus de conjectures humaines qui sont éloignés de la vérité, car je le fus. J'ai souscrit à toutes ces erreurs, ou à la plupart d'entre elles, lorsque j'étais encore ignorant, car je fus alors égaré par un semblant de vérité et par les sens charnels, comme cela arrive à beaucoup de gens. Mais maintenant, suivant les traces des saints Pères, rappelé de mes erreurs et de celles des autres grâce à un rayon émané de la lumière divine qui m'a remis sur le droit chemin, je m'écarte d'elles peu à peu (649 D-650 A) [17].

Les recherches érigéniennes sur la première des catégories s'inscrivent dans le cadre fourni par son système métaphysique. Trois thèses fondamentales de ce système influenceront sa conception de l'*ousia* : 1. l'absolue transcendance du principe divin et le primat de la théologie négative ; 2. une ontologie « négative » postulant la supériorité du non-être sur l'être ; 3. une conception de la création du monde comme émanation processive.

1. La divinité suressentielle est absolument ineffable et transcende l'être catégorial. Un rejet total du discours cataphatique découle de cette conception dionysienne de la divinité. Erigène ne tolère aucune exception à l'invalidation de

(16) Jean Scot, comme Augustin ou Martianus Capella, ignore le terme *logica*. Pour désigner le deuxième art du *trivium* il emploie exclusivement *dialectica*. Sur les termes *logica* et *dialectica*, cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen âge*, Rome, 1970.

Erigène comprend la dialectique comme l'art de la discussion, ou selon la formule du *De praedestinatione* « disputandi disciplina, quae est ueritas ». Dans le *Periphyseon,* le rôle de la dialectique « consiste à diviser, à combiner et à distinguer les natures de tous les existants connaissables, et à assigner à chacun des existants leurs lieux [= leurs définitions] propres » (486B). Véritable contemplation des choses (*uera rerum contemplatio*), elle est la raison qui enseigne la distinction des natures. La dialectique n'est pas seulement une méthode de connaissance : « mater artium », elle est la cause des articulations de la science.

(17) 649D-650A : « Falsis ratiocinationibus humanarum opinionum longe a ueritate distantium quondam me deceptum esse negare non possum, quia deceptus sum. His enim omnibus aut paene omnibus rudis iam assensum praebui, quadam similitudine ueri carnalibusque sensibus, ut multis euenit, seductus. Nunc uero sanctorum patrum uestigia sequens, diuini luminis radio ab erroribus meis et aliorum me reuocante inque uiam rectam ducente, paululum pedem retraho ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

la prédication catégoriale. Aucune des dix catégories n'est prédicable de Dieu au sens propre (*nulla categoria proprie Deum significare potest*), pas même la substance, l'*ousia* :

> […] dum ad theologiam (hoc est ad diuinae essentiae inuestigationem) peruenitur, kategoriarum uirtus omnino extingitur. Nam in ipsis naturis a deo conditis motibusque earum kategoriae qualiscunque sit potentia praeualet, in ea uero natura quae nec dici nec intelligi potest per omnia in omnibus deficit (463 B).

Aucune catégorie n'est donc prédiquée de lui au sens propre (*proprie*), mais elle l'est seulement au sens figuré (*translatiue*) ou au sens métaphorique (*per metaphoram*), par transfert de la créature au Créateur (*per translationem a creatura ad creatorem*), c'est-à-dire en reconnaissant que Dieu est cause de toutes les propriétés catégoriales prédicables au sens propre des étants finis. Les catégories reposent sur une métaphysique de l'*ens* et sont nécessairement catégories de l'être, elles ne peuvent donc s'appliquer qu'à l'étant créé, et non à Dieu, qui est au-delà de l'essence.

2. Erigène suit le Pseudo-Denys et Maxime le Confesseur, mais surtout il reprend l'une des thèses fortes du néoplatonisme de Proclus, selon laquelle le non-être dépasse l'être. Dans le premier mode de la dichotomie entre l'être et le non-être, Jean Scot définissait l'être comme ce qui s'offre à la perception des sens ou à la compréhension de l'intelligence. Ce qui par sa nature excède les sens et la raison est donc appelé non-être. Ce type de non-être s'applique à Dieu, aux causes primordiales et à l'essence de tous les existants (443 B). Dans l'ontologie négative construite par Jean Scot, les essences – évidemment celle de Dieu, mais aussi celles de tous les étants – sont dites non-être puisqu'elles ne peuvent être appréhendées par les sens ou l'intellect. Ce non-être est évidemment à comprendre comme un non-être par excellence et non par privation ou défaut.

3. Jean Scot présente, comme explication du réel, une théorie de la division de la nature ; la quadripartition de la nature, symétriquement articulée, repose sur le schème fondamental du néoplatonisme, celui de la procession, de la manence et du retour. Cette division, véritable théophanie de l'un, décrit en effet le processus de création – d'émanation – depuis Dieu comme principe par l'intermédiaire des causes primordiales, puis le retour de toutes choses en Dieu, la conversion. La création se réalise en deux temps, d'abord le monde intelligible, puis le monde sensible. Cette quadripartition fournit l'architectonique du *Periphyseon*[18].

Pour son propre travail, Jean Scot hérite d'une doctrine bien établie : la théorie aristotélicienne de la substance, non pas celle de la *Métaphysique*, mais celle des *Catégories*. Il connaissait en effet par les *Categoriae decem* et les résumés de logique la définition aristotélicienne standard de la substance (« Est igitur usia proprie et principaliter dicta quae neque in subiecto est neque de subiecto

(18) Sur ces pages connues de l'érigénisme, cf. entre autres, R. ROQUES, « Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène », dans AAVV, *Miscellanea André Combes*, I, Rome-Paris, 1967, p. 245-329 ; et A. WOHLMAN, *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène,* Paris, 1987.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

significatur, ut est hic homo vel hic equus », *Cat. decem* 146 : 2-4)[19] ainsi que le système ontologique des *Catégories.* Nous pouvons résumer ce système en trois thèses : 1. la distinction des *ousiai* premières et secondes (2a 11-19) ; 2. la priorité ontologique des individus (2b 5-6) ; et 3. la négation d'une existence réelle des universaux (1a 20-22 ; 3a 6-15). Ce dispositif est à compléter par une quatrième thèse sous-jacente, mais qui ne sera formulée que plus tardivement par Porphyre : 4. il n'y a pas de genre suprême unique (*Isagoge* II. 10). Jean Scot va prendre l'exact contre-pied de chacune de ces thèses. Parti d'une terminologie et de concepts aristotéliciens, il va les repenser et les reformuler pour obtenir une position d'un néoplatonisme radical.

II. La conception érigénienne de l'*ousia*

L'Erigène fait un usage double du terme *ousia*[20], tentant un rapprochement en une seule métaphysique d'éléments aristotéliciens et platoniciens[21] :

1. Dans un premier sens, que l'on peut qualifier de platonicien, Jean Scot désigne par *ousia*, souvent rendue en latin par *essentia* ou *essentia uniuersalis*, l'essence unique et universelle de tous les existants, la réalité la plus générale, le genre suprême dont tout participe. Dans cette acception, *ousia* est l'équivalent du concept totalisant de *natura* compris ici comme le τὸ πᾶν ou l'*uniuersitas*[22].

2. Dans un second sens, plus proche du sens aristotélicien classique, il entend par *ousia*, traduite le plus souvent par *substantia*, la substance propre à chaque individu ; c'est la substance comprise comme la première des dix catégories. Mais l'Erigène s'écarte d'un aristotélisme pur et d'une conception logique de la substance ; plus que l'individu, elle désigne l'être de l'individu. Pour exister, cette seconde *ousia* participe de l'essence universelle, elle en émane et en tire son être.

En exprimant cette dichotomie métaphysique fondamentale, tout se passe comme si Erigène mettait en accord les deux traductions boéciennes ; Boèce rendait en effet le grec οὐσία par *essentia* dans ses *Opuscula sacra* et par *substantia* dans son commentaire des *Catégories*. Erigène identifie généralement *essentia* et substance seconde, *substantia* et substance première[23].

(19) L. Minio-Paluello, *Aristoteles latinus*, I. 5, Bruges, 1961.

(20) Sur les traductions latines d'οὐσία, voir l'étude d'ensemble de J.-F. Courtine, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être », dans P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980, p. 33-87. Voir aussi les études classiques de J. De Ghellinck, « L'entrée d'*essentia, substantia* et autres mots apparentés dans le latin médiéval », *Archivium latinitatis medii aevi*, 16 (1942), p. 77-112 et d'E. Gilson, « Notes sur le vocabulaire de l'être », *Medieval Studies*, 8 (1946), p. 150-158.

(21) Cf. J. Marenbon, *From the circle*…, p. 78-83.

(22) Ce rapprochement est aussi courant dans la langue grecque où φύσις est le correspondant d'οὐσία. Erigène le souligne lui-même en *Periphyseon* 867A : « Nam Graeci φύσιν pro οὐσία, et οὐσίαν pro φύσει saepissime commutant ».

(23) Sur les traductions boéciennes d'οὐσία, cf. l'introduction d'A. de Libera et C. Michon, dans Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, *L'être et l'essence*, Paris, 1996, p. 16-19. Plus généra-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

Erigène distingue ces deux conceptions de l'*ousia* dans un passage du deuxième livre du *Periphyseon* :

> Car la substance (*substantia*) qui occupe le premier rang parmi les catégories est finie et sujette aux accidents, alors que l'essence universelle (*uniuersalis essentia*) ne reçoit en elle aucun accident. C'est dans ses subdivisions que [l'essence universelle] est capable [de recevoir] des accidents, mais en elle-même, elle est simple et n'est sujette à aucun accident (597 A) [24].

Cette dichotomie est encore plus clairement formulée dans un texte capital sur lequel nous reviendrons :

> Car j'estime que nous ne contredirons pas la vérité si nous disons que, de cette essence (*essentia*) qui a été créée une et entière dans toutes les choses et commune à toutes choses, et qui, pour cette raison, parce qu'elle appartient à toutes les choses qui participent d'elle, est dite n'être en propre à aucun des individus qui participent d'elle, il émane par une progression naturelle une substance (*substantia*) propre qui n'appartient à personne d'autre qu'à celui dont elle constitue la substance propre (506 BC) [25].

Cette distinction n'est pas une innovation du *Periphyseon*, elle était déjà présente dans les *Annotationes in Marcianum* :

> *Substantia indiuidua* est circa quam considerantur qualitates quantitates loca tempora et reliqua. *Substantia generalis* est multorum individuorum unitas (*Annot.* IV, ed. Lutz, p. 87 ; nous soulignons).

Dans la terminologie des *Annotationes,* la distinction entre *substantia indiuidua* et *substantia generalis* recouvre celle entre l'*ousia* particulière qui est l'être de l'individu (= *substantia*) et l'*ousia* générale qui est l'essence de toutes les choses (*essentia uniuersalis*). Dans le *Periphyseon*, Jean Scot utilise également la distinction équivalente entre nature propre (*natura propria*) et nature commune (*communis natura*). Cette distinction fait écho à la dichotomie boécienne du *Contra Eutychen* entre, d'une part, *persona* (substituée au grec ὑπόστασις) définie comme « substance individuelle de nature rationnelle (*naturae rationabilis indiuidua substantia*) » (*Contra Eutych.* III, 1) c'est-à-dire la compréhension de *natura* comme principe d'individuation : « la nature est la différence spécifique informant chaque chose (*natura est unamquamque rem informans specificata*

lement, sur le rapport d'Erigène à Boèce, voir G. D'Onofrio, « Giovanni Scoto e Boezio : tracce degli *Opuscula sacra* et della *Consolatio* nell'opera eriugeniana », *Studi medievali*, XXI, fasc. II (1980), p. 707-752.

(24) 597A : « Ea nanque substantia, quae primum in categoriis obtinet locum, finita est et accidentibus subiecta, ea uero uniuersalis essentia nullum in se accidens recipit. In suis quippe subdiuisionibus usque ad indiuidua peruenientibus accidentium capax est, ipsa uero in se ipsa simplex est nullique accidentium subiecta ».

(25) 506BC : « Non enim ueritati obstrepat, ut aestimo, si dicamus ex ipsa essentia, quae una et uniuersalis in omnibus creata est omnibusque communis atque ideo, quia omnium se participantium est, nullius propria dicitur esse singulorum se participantium, quandam propriam substantiam, quae nullius alicuius est nisi ipsius solummodo cuius est, naturali progressione manare ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

differentia) » (I, 24) ; et, d'autre part, *natura* comprise comme l'ensemble des choses perceptibles par l'intellect[26].

Les deux *ousiai* érigéniennes ont en commun les propriétés de simplicité, d'immutabilité, d'incognoscibilité et d'ineffabilité, propriétés qui découlent de la conception dionysienne de l'être (divin) qu'adopte Jean Scot.

II. 1 *L'*ousia *comme* essentia uniuersalis

La première acception d'*ousia* chez Erigène est la plus englobante, la plus vaste. C'est la conception de l'*ousia* comme *genus generalissimum*. Il s'agit de la *substantia generalis* par opposition à la *substantia indiuidua*. Cette *ousia* unique, essence universelle de tous les existants, réalité la plus générale, est souvent appelée *essentia uniuersalis* ou, comme en 605 B, *generalis essentia*. Cette première version de l'*ousia* en fait un équivalent de l'*uniuersitas* et du concept de *natura*. Cette équivalence est posée par Jean Scot notamment en 867 AB :

> Verumtamen, ut diximus, sicut apud Graecos OYCIA pro ΦYCIC et ΦYCIC pro OYCIA, ita apud Latinos essentia pro natura et natura pro essentia indifferenter constituitur[27].

L'*ousia* ainsi comprise est la réalité la plus générale absolument. Elle est la catégorie suprême que l'intellect peut concevoir.

La conception de l'*ousia* comme *genus generalissimum* que va développer Jean Scot trouve un appui textuel dans ses sources logiques : l'*Isagoge* et les *Categoriae decem*. Porphyre décrit en effet l'essence comme le genre le plus général : « […] substantia quae, cum suprema sit, eo quod nihil sit supra eam, genus erat generalissimum » (*Isagoge* II. 7, *translatio Boethii*). Plus fondamentalement, le philosophe de Tyr a transmis une lecture platonisante des *Catégories* s'articulant sur la conception des catégories comme les dix genres premiers qui englobent l'ensemble de la réalité (I. 4), comme des principes (le *genus generalissimum* est dit *supremum et primum principium* en II. 7). Porphyre renverse l'ordre de priorité ontologique : alors qu'Aristote attribuait le primat ontologique aux individus, Porphyre stipule que le genre est antérieur à l'espèce et à l'individu, que le général est antérieur au particulier (IX. 2, XIV. 3), en utilisant l'argument de la suppression (X. 2, VII. 3). Il énonce aussi sa division de l'*ousia* qui connaîtra une postérité philosophique exceptionnelle sous l'appellation d'« arbre

(26) *Contra Eutychen* I, 3 : « Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur quae res omnes quae sunt possit includere. Erit ergo huiusmodi : natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt ».

(27) La même équivalence entre *ousia* et *natura* se trouve déjà chez HILAIRE DE POITIERS, *De synodis* XII, PL X, col. 490A : « Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus et substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese […] cum ergo essentiam dicimus, significare naturam, vel genus vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

de Porphyre »[28]. Dans la paraphrase pseudo-augustinienne, l'*ousia* est décrite comme *genus generalissimum* unique qui englobe l'ensemble de la réalité. L'*ousia* est présentée comme un nom immense et d'une capacité infinie qui comprend tout ce qui est et en dehors duquel rien ne peut être trouvé ou pensé[29]. Et surtout l'*ousia* n'a pas de genre parce qu'elle fait exister toutes choses (« Ipsa autem usia genus non habet cum omnia ipsa sustineat »)[30]. Elle est la structure ontologique de la réalité.

Dans cette première acception, l'*ousia* est clairement conçue comme un genre. Cela à tel point que Jean Scot remplace volontiers le terme « genre » (*genus*) dans la liste des cinq prédicables de Porphyre (genre, espèce, différence, propre et accident) par celui d'« essence » (*essentia*) :

> Comment toutes les choses ont-elles été créées dans l'homme et subsistent-elles en lui ? Est-ce selon leur seule essence, ou selon leurs seuls accidents, avec toutes les propriétés que l'on peut observer dans la créature en général, c'est-à-dire à la fois selon *l'essence* [*essentia* = genre], *l'espèce*, *la différence*, *le propre* et toutes les autres propriétés conçues autour d'elles [= les accidents] ? (764C, nous soulignons)[31].

Ce genre est même, contre la thèse de Porphyre, genre suprême unique ; pour le comprendre, Jean Scot recourt à un outil philosophique traditionnel. En accord à la fois avec la tradition latine et avec ses sources grecques, Erigène choisit la dialectique comme méthode de recherche sur la question de l'*ousia* – il privilégie nettement la division déductive platonicienne à l'induction aristotélicienne. La dialectique, selon lui, envisage l'*ousia* comme principe originaire constitutif de la réalité et en expose les divisions successives[32]. L'essence est son objet d'étude premier : « Ars illa, quae a Graecis dicitur dialectica, et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa OYCIAN, ueluti circa proprium sui principium uersatur » ; c'est en effet à partir de la catégorie suprême d'*ousia* que « omnis diuisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat » (868D-869A). La dialectique, pour Erigène, doit reconstruire dans la pensée et le langage le mouvement du réel, c'est-à-dire la procession multiplicatrice de l'un dans le multiple et la conversion unificatrice du multiple dans l'un. Le mouvement

(28) Nous citons ce texte célèbre de l'*Isagoge* II. 6 dans la traduction de Boèce : « Substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore vero animatum corpus, sub quo animal, sub animali vero rationale animal, sub quo homo, sub homine vero Socrates et Plato et qui sunt particulares homines. Sed horum substantia quidem generalissimum est et quod genus sit solum […] ».

(29) *Categoriae decem* §. 5, p. 134 : 16-19 : « Postremo, licet abunde prospexerat dispersa passim genera speciali nota concilians, tamen ingenti quodam et capaci ad infinitum nomine omne quidquid est comprehendens dixit οὐσιάν, extra quam nec inveniri aliquid nec cogitari potest ».

(30) *Categoriae decem* §. 57, p. 145 : 28.

(31) 764C : « Quomodo in homine omnia creata sunt et in ipso subsistunt ? Num secundum solam essentiam, an secundum sola accidentia cunctaque quae considerantur in uniuersa creatura, hoc est, secundum essentiam, et speciem, et differentiam, et proprietatem, et omnia quae circa intelliguntur? » Un autre exemple est donné en 773D.

(32) Cf. G. D'ONOFRIO, « *Disputandi disciplina*… », p. 239-241.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

classique de la πρόοδος et de l'ἐπιστροφή platoniciennes et néoplatoniciennes est présenté comme simultané et complémentaire à celui de la διαιρετική (la discipline qui divise) et de l'ἀναλυτική (la discipline qui ramène au principe). La dialectique, à travers ses méthodes de division et d'analyse – donc le classement logique et la hiérarchie ontologique des existants en genres et en espèces – ne propose pas des cadres arbitraires, des structures artificielles mais calque la complexité structurale ordonnée et hiérarchique du réel. L'ordonnancement ontologique des existants en genres, espèces et individus n'est pas une conjecture *artificielle* de l'esprit humain, mais une présentation, une transposition de la structure complexe du réel : classement logique et hiérarchie ontologique sont similaires, double expression d'une même réalité[33]. Jean Scot postule l'exacte coïncidence entre les notions et les substances des choses (769A)[34]; en bon platonicien, Erigène défend l'adéquation parfaite entre *ordo idearum* et *ordo rerum*. Cela lui fait dire que la dialectique

> qui divise les genres en espèces et qui résout les espèces dans les genres […] n'a pas été inventée par des machinations humaines, mais cet art a été créé dans la nature même des choses par l'auteur de tous les arts, qui sont des arts véritables, et <elle> a été découverte par les philosophes, qui ont pris l'habitude de l'utiliser pour pratiquer un examen approfondi de la nature même des choses (749A)[35].

Jean Scot a toujours soin de compléter le versant logique de la dialectique par son versant ontologique.

L'*ousia* divisée par la dialectique peut donc, après la quintuple dichotomie de l'être et du non-être et la quadripartition de la nature, être la troisième division du réel que propose Jean Scot dans le *Periphyseon* :

> […] c'est à partir de l'essence que débute toute division ou toute multiplication des entités dont traite cet art [la dialectique], en descendant à travers les genres généralissimes puis à travers les genres intermédiaires, jusqu'aux formes ou aux espèces spécialissimes, avant de remonter en vertu des règles de la récapitulation, en repassant à travers les mêmes étapes que celles à travers lesquelles elle

(33) Cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1942, p. 207 : « La division et l'analyse ne sont pas simplement des méthodes abstraites de décomposition ou de composition des idées, mais la loi même des êtres. L'univers est une vaste dialectique, régie par une méthode interne […]. Le double mouvement de la dialectique n'est donc ni une règle purement formelle de la pensée, ni une invention arbitraire de l'esprit humain. Elle s'impose à la raison comme vraie, parce qu'elle est inscrite dans les choses, où la raison ne fait que la découvrir ».

(34) 769A : « Quid ergo mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum quarum notio est substantia intelligatur […] ».

(35) 749A : « […] ars illa, quae diuidit genera in species, et species in genera resoluit, quaeque ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae uere artes sunt, condita, et a sapientibus inuenta, et ad utilitatem sollertis rerum indagis usitata ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

> était descendue, jusqu'à ce qu'elle parvienne à l'essence elle-même, comme point de départ à partir duquel elle avait procédé […] (869A)[36].

Ce texte esquisse le résultat que donne l'application à l'*ousia* de la dialectique, plus précisément d'une de ses composantes, la *diairesis,* la division. La dialectique permet de diviser, donc de comprendre, l'*ousia* générale, qui est l'essence de toutes les choses. Grâce à elle, Jean Scot peut exposer sa version *réalisée* de « l'arbre de Porphyre », à savoir une division de l'*ousia* comme genre suprême en descendant par les genres les plus génériques, les espèces, jusqu'aux individus (*per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens*, 869A). Suivant Aristote, Porphyre n'intégrait pas les individus dans son arbre, comme d'ailleurs Platon dans le texte du *Philèbe* (16d 5-17e 6) qui est l'une des sources de l'*Isagoge*. Jean Scot peut les placer à la base de sa hiérarchie générique car, pour lui, ils sont strictement représentatifs de leur espèce. En 472C, nous le verrons, Jean Scot dit que l'*ousia* est naturellement à l'intérieur des genres, des espèces et des individus où elle subsiste entièrement comme si elle était dans ses parties naturelles – ce qui explique peut-être la reprise de cette curieuse dénomination, évoquant Sénèque, des individus comme espèces spécialissimes.

Le résultat de la démarche de Jean Scot est fourni par ses *Annotationes in Marcianum* :

> Au sommet subsiste un genre généralissime que les Grecs appellent *ousia* et que les Latins appellent *essentia*, au-delà duquel on ne peut remonter. Car le genre généralissime consiste en une essence qui englobe toutes les natures, et c'est par leur participation à cette essence que tous les existants subsistent; et c'est pourquoi on l'appelle généralissime. L'essence descend à travers les subdivisions successives en passant par les genres et les espèces jusqu'à cette espèce spécialissime à laquelle les Grecs donnent le nom d'*atomos*, c'est-à-dire d'individu, tel que l'homme individuel ou le bœuf individuel[37].

(36) 869A : « Nonne ars illa, quae a Graecis dicitur dialectica, et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa οὐσιάν, ueluti circa proprium sui principium uersatur, ex qua omnis diuisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam οὐσιάν, ex qua egressa est, perueniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit quiescere, et circa eam uel solum uel maxime intelligibili motu conuolui ».

(37) Ed. Lutz, p. 84 : « Sursum est generalissimum genus quod a Grecis οὐσία, a nobis essentia vocatur, ultra quod nullus potest ascendere. Est enim quaedam essentia quae comprehendit omnem naturam cuius participatione subsistit omne quod est, et ideo dicitur generalissimum genus. Descendit autem per divisiones per genera per species usque ad specialissimam speciem quae a Grecis ἄτομος dicitur, hoc est individuum, ut est unus homo vel unus bos ». La conception de l'individu comme indivisible se trouvait déjà dans le premier commentaire à l'*Isagoge* de Boèce (Schepps-Brandt, p. 47 : 2-5 et 9-11) : « […] indiuidua autem uocamus quae in nullas species neque in aliquas iam alias partes diuidi possunt, ut est Cato uel Plato uel Cicero et quicquid hominum singulorum est; […] hominem uero ipsum singulum, id est Ciceronem, in nullos alios distribuere possumus atque ideo ἄτομον, id est indiuiduum, uocitatum est ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

La teneur maximienne de cette division est évidente. Citons pour preuve le résumé du projet du Confesseur que donne Jean Scot en préface à sa traduction des *Ambigua ad Iohannem* :

> […] en quoi consiste la procession, c'est-à-dire la multiplication de la bonté divine, qui descend à travers tous les existants, du haut en bas de l'échelle, d'abord à travers l'essence générale de tous les existants, puis à travers les genres les plus généraux, puis à travers les genres généraux, puis de là à travers les espèces spécifiques jusqu'aux espèces spécialissimes [= les individus], grâce aux différences et aux propriétés [38].

Chez Erigène, la descente *diairétique* est perçue comme analogue au processus de la création : de l'unité divine est créée la multiplicité des causes primordiales qui à leur tour créent l'infinie variété de la nature sensible. La descente du genre suprême à l'individu est présentée comme parallèle à la relation créatrice entre les causes primordiales et leurs effets, comme analogue à la création [39]. La création de la nature universelle est vue comme le déploiement de la hiérarchie logique. La *divisio* dialectique rejoint la *processio* ontologique. Plus qu'une simple structure logique, le maître irlandais confère à cette subdivision de l'*ousia* un sens métaphysique. Pour Erigène, la hiérarchie des genres et des espèces est *réelle* [40]. Les genres et les espèces ne sont pas simplement des catégories logiques, mais des degrés ontologiques de la réalité. L'émanation de la réalité à partir du premier principe unique suit ontologiquement les degrés hiérarchiques de la division dialectique de l'*ousia*. La dialectique est un processus à la fois réel et logique, car la division en genres et en espèces exprime au niveau logique la structure ontologique du réel.

La hiérarchie des genres et des espèces reflète l'omniprésence de l'*ousia* dans la réalité, comme en témoigne cette reformulation de la division :

> Et on soutiendra à bon droit que cette règle s'applique d'une manière générale à toute l'*ousia*, à l'*ousia* généralissime comme à l'*ousia* spécialissime, ainsi qu'à l'*ousia* intermédiaire ([…] *OYCIA, siue generalissima, siue specialissima, siue media*) (487B).

(38) *Ambigua ad Iohannem, Prooemium* 27-31 (CCSG 18) : « […] qualis sit processio, id est multiplicatio, divinae bonitatis per omnia quae sunt, a summo usque deorsum, per generalem omnium essentiam primo, deinceps per genera generalissima, deinde per genera generaliora, inde per species specialiores usque ad species specialissimas per differentias proprietatesque descendens ».

(39) Cela ressort bien de la surprenante exégèse de Gen. 2, 14 qu'Erigène donne à la lumière de Porphyre : « Et uide quomodo naturalem rerum consequentiam diuinum nobis manifestat eloquium. "Producat", inquit, "terra animam uiuentem in genere suo". Primo genus posuit, quoniam in ipso omnes species et continentur et unum sunt, et in eas diuiditur, et multiplicatur per generales formas specialissimasque species » (748D). Pour une analyse de la théorie érigénienne de la création comme *processio*, cf. C. Riccati, Processio et explicatio. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Naples, 1983.

(40) Cf. notamment 479C où genres, espèces et individus ont la même caractérisation ontologique.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

En deçà de l'essence générale, les genres et les espèces sont ainsi envisagés comme des *ousiai* intermédiaires et les individus comme des *ousiai* spécialissimes.

De cette hiérarchie réelle des genres et des espèces découle l'être des individus. La réalité des particuliers dépend de leur relation à l'*ousia,* car exister équivaut à participer à l'essence. Ce vocabulaire est à l'origine celui de Platon dans la deuxième hypothèse du *Parménide* où μετέχειν οὐσίας désigne le fait d'être. L'*ousia,* pour Jean Scot, est le principe qui permet aux étants d'être ; elle est entièrement présente en eux. Il précise que cette *ousia* subsiste totalement dans ses subdivisions – genres, espèces, individus – comme dans ses parties naturelles :

> N. – Quel est ton avis ? L'*ousia* est-elle contenue toute entière et en propre dans les genres généralissimes et dans les genres généraux, puis dans les genres eux-mêmes et dans leurs espèces, et enfin dans ces espèces spécialissimes qu'on appelle les indivisibles, c'est-à-dire les individus ?
> A. – Je ne vois pas qu'il y ait rien d'autre en quoi l'*ousia* puisse être présente naturellement (*naturaliter inesse*) sinon dans les genres et dans les espèces en descendant du haut en bas de l'échelle, c'est-à-dire en procédant depuis les genres généralissimes jusqu'aux espèces spécialissimes, à savoir les individus, ou inversement en remontant des individus jusqu'aux genres généralissimes. Car l'*ousia subsiste comme un tout* dans ces subdivisions comme dans ses parties naturelles (472C, nous soulignons)[41].

Remarquons d'abord que l'*ousia* est dite « subsister » ; ce choix lexical n'est pas sans conséquence, il réfère au questionnaire de Porphyre sur les universaux au début de l'*Isagoge*. En effet, Porphyre se demande si les genres et les espèces subsistent (*sive subsistunt* dans le latin de Boèce) ou s'ils ne consistent qu'en de purs concepts.

Essence qui englobe toutes les natures, l'*ousia* subsiste naturellement comme totalité indivise dans toutes ses subdivisions et toutes les formes. Ce qui est valable pour tous les genres – le genre subsiste comme un tout dans chacune de ses formes (494B) – l'est aussi pour l'*ousia* :

> Mais la manière d'être de l'*ousia* consiste en cette propriété immuable du genre ou de l'espèce en vertu de laquelle le genre, même lorsqu'il se divise en espèces, demeure toujours un et indivisible en lui-même et subsiste comme un tout dans chacune de ses espèces, et en vertu de laquelle toutes ses espèces ne font qu'un en lui (472A)[42].

(41) 472C : « N. – Quid tibi uidetur? Num OYCIA in generibus generalissimis et in generibus generalioribus, in ipsis quoque generibus eorumque speciebus, atque iterum specialissimis speciebus, quae atoma (id est indiuidua) dicuntur, uniuersaliter proprieque continetur ?
A. – Nil aliud esse uideo, in quo naturaliter inesse OYCIA possit, nisi in generibus et speciebus a summo usque deorsum descendentibus, hoc est a generalissimis usque ad specialissima (id est indiuidua) seu reciprocatim sursum uersus ab indiuiduis ad generalissima; in his enim ueluti naturalibus partibus uniuersalis OYCIA subsistit ».

(42) 472A : « Habitus uero OYCIAE generis aut speciei est uirtus ipsa immobilis, per quam genus dum per species diuiditur in se ipso semper unum indiuiduumque permanet et totum in speciebus singulis et singulae species in ipso unum sunt ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

Cette *omniprésence* de l'*ousia* est rendue possible parce que Jean Scot adopte une théorie du genre qui postule l'immanence complète et simultanée du genre dans chacune de ses espèces. Erigène reprend cette conception du genre non pas aux *Categoriae decem* qui n'offrent pas de théorie du genre et se contentent de défendre la priorité épistémologique des individus, mais au second commentaire à l'*Isagoge* de Boèce :

> Or le genre ne peut être commun aux espèces en aucun de ces sens ; en effet, il doit être commun de telle façon qu'il soit tout entier en chacune d'elles et, qu'à la fois, il puisse constituer et former la substance des entités auxquelles il est commun[43].

Bien que l'*ousia* érigénienne soit divisible logiquement dans ses genres, ses espèces et ses individus, elle reste néanmoins absolument une et indivisible en vertu de sa nature propre ; elle n'est jamais divisible concrètement par aucun acte ni par aucune opération :

> Car l'*ousia* subsiste éternellement et d'une façon immuable *tout entière, en même temps et toujours* dans chacune de ses subdivisions, et toutes ses subdivisions sont inséparablement une en elle, en même temps et toujours (492C, nous soulignons)[44].

La présence de l'*ousia* ne varie pas en fonction du rang dans la hiérarchie ontologique ; l'*ousia* est autant présente dans un genre très général que dans une espèce spéciale, dans un seul individu que dans l'ensemble des individus :

> […] l'*ousia* est tout entière dans chacune de ses formes et de ses espèces, et l'*ousia* n'est ni plus grande dans toutes prises ensemble, ni plus petite dans chacune d'elles prise séparément. Car l'*ousia* n'est pas plus grande dans le genre généralissime que dans l'espèce spécialissime, ni plus petite dans l'espèce spécialissime que dans le genre généralissime. Et, pour recourir à des exemples concrets, l'*ousia* n'est pas plus grande dans tous les hommes que dans un seul homme, ni plus petite dans un seul homme que dans tous les hommes ; l'*ousia* n'est pas plus grande dans le genre dans lequel toutes les espèces d'animaux ne font qu'un que dans l'homme seul, dans le bœuf ou dans le cheval, ni plus petite dans chacune de ces espèces prises séparément que dans toutes prises ensemble (492AB)[45].

(43) *In Porphyrium* (SCHEPSS-BRANDT 162 : 23-163 : 3) : « Genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest ; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam ».

(44) 492C : « Tota enim simul et semper in suis subdiuisionibus aeternaliter et incommutabiliter subsistit omnesque subdiuisiones sui simul ac semper in se ipsa unum inseparabile sunt ».

(45) 492AB : « […] OYCIA tota in singulis suis formis speciebusque est, nec maior in omnibus simul collectis, nec minor in singulis a se inuicem diuisis. Non enim amplior est in generalissimo genere quam in specialissima specie, nec minor in specialissima specie quam in generalissimo genere. Et ut exemplis utamur, OYCIA non est maior in omnibus hominibus quam in uno homine, nec minor in uno homine quam in omnibus hominibus. Non est maior in genere, in quo omnes species animalium unum sunt, quam in homine solo uel boue uel equo, nec minor in his singulis speciebus quam simul in omnibus ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

Selon Erigène l'*ousia* générale n'est pas un universel séparé. Elle est présente entièrement dans chacun des étants qui participent d'elle. Les textes que nous venons de voir sont marqués par la théorie érigénienne des universaux. Jean Scot professe un réalisme radical – John Marenbon utilise le terme d'*hyperréalisme*[46] ; pour exprimer sa doctrine anti-aristotélicienne, Erigène se sert du vocabulaire aristotélicien que lui transmettent les *Categoriae decem*. Repensant le carré ontologique en terme de *subiectum*, il nie qu'il y ait une distinction selon la raison entre substances premières et secondes. Selon lui, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit d'un sujet et le sujet lui-même. Par exemple, Cicéron, le sujet individuel, et 'homme' qui est dit de Cicéron et de tout autre homme, sont un et le même. Ce qui est vrai de l'*ousia* l'est aussi des autres composantes de la hiérarchie : pour Erigène, un genre ou une espèce reste toujours comme unité entière et indivisible dans ses subdivisions. Ce constat souvent affirmé pour le genre est aussi valable pour l'espèce :

> On observe aussi la même propriété dans l'espèce qui, alors qu'elle se divise entre les individus, conserve intact le pouvoir de son unité indivisible, et tous les individus dans lesquels elle semble se diviser indéfiniment sont, en elle, finis et constituent une unité indivisible (472A)[47].

Il ne reste pour Erigène comme distinction valide que celle entre la substance et ses accidents :

> Car d'après l'opinion des dialecticiens tout ce qui existe est soit *sujet*, soit *prédiqué d'un sujet*, soit *dans un sujet*, soit à la fois *prédiqué d'un sujet et dans un sujet* [*Catégories* II, 1a 21]. Mais si l'on consulte la vraie raison, elle nous répond que *sujet* et *ce qui est prédiqué d'un sujet* sont un et ne diffèrent en rien. Car si, comme le soutiennent les dialecticiens [*Catégories* V, 2], Cicéron est un sujet et une substance première, alors qu'homme se prédique du sujet et est une substance seconde, quelle différence interviendra donc selon la nature, sinon que l'un est dans ce qui fait nombre et que l'autre est dans l'espèce, puisque l'espèce n'est rien d'autre que l'unité de ce qui fait nombre et que ce qui fait nombre n'est rien d'autre que la pluralité de l'espèce ? Si donc l'espèce est tout entière une et non-divisée dans ce qui fait nombre, et si ce qui fait nombre est un et non-divisé dans l'espèce, je ne vois pas quelle différence peut intervenir quant à la nature entre *sujet* et *ce qui est prédiqué d'un sujet* (470D-471A)[48].

(46) Cf. J. Marenbon, *From the circle*…, p. 75-77.

(47) 472A : « Eadem uirtus et in specie perspicitur quae, dum per numeros diuidatur, suae indiuiduae unitatis inexhaustam uim custodit, omnesque numeri in quos diuidi uidetur in infinitum in ipsa finiti unumque indiuiduum sunt ».

(48) 470D-471A : « Nam iuxta dialecticorum opinionem omne quod est aut subiectum aut de subiecto aut in subiecto aut in subiecto et de subiecto est. Vera tamen ratio consulta respondet subiectum et de subiecto unum esse et in nullo distare. Nam si, ut illi aiunt, Cicero subiectum est et prima substantia, homo uero de subiecto secundaque substantia, quae differentia est iuxta naturam nisi quia unum in numero alterum in specie, cum nil aliud sit species nisi numerorum unitas et nil aliud numerus nisi speciei pluralitas ? Si ergo species tota et una est indiuiduaque in numeris et numeri unum indiuiduum sunt in specie, quae quantum ad naturam distantia est inter subiectum et de subiecto non uideo ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

Il n'y a donc pas de différence substantielle entre la grammaire comme art et la grammaire comme connaissance possédée par un individu, pas plus qu'entre le sujet individuel Cicéron et l'universel qui est prédiqué de lui. Substantiellement, rien ne distingue un individu de l'espèce homme, de l'espèce comme universel. L'individu d'une espèce est la même entité, avec des accidents en plus, que l'espèce comme universel. La théorie de l'immanence complète du genre dans ses espèces et ici de l'espèce dans ses individus a pour conséquence une indistinction substantielle entre espèce et individu ; c'est cette indistinction qui permet de nier la différenciation aristotélicienne entre substances premières et secondes.

Ce texte appelle une remarque sur la conception érigénienne du principe d'individuation[49]. Erigène use indifféremment des termes 'particulier' et 'individu'[50]. Deux individus ne sont distincts que par les accidents qui les différencient numériquement. Reprenant la définition porphyrienne de l'individu comme ἄθροισμα ἰδιοτήτων, Erigène défend la thèse selon laquelle c'est une collection de propriétés qui rend une chose individuelle. Il affirme que seuls les accidents font exister les individus comme individus. Boèce défendait déjà une individuation par les accidents, aussi bien dans le *de Trinitate* : « Mais c'est la variété des accidents qui produit la différence selon le nombre. Trois hommes en effet ne diffèrent ni par le genre, ni par l'espèce, mais par leurs accidents »[51] ou « Puisqu'ils sont produits plusieurs par les accidents, ils sont pour cette raison plusieurs par le nombre »[52] ; que dans le second commentaire de l'*Isagoge* : « La forme qu'a chaque individu n'est pas la *species* qui provient d'une forme substantielle, mais celle qui vient des accidents »[53], « Les êtres qui sont individuels et qui s'opposent en nombre ne diffèrent que par les accidents »[54] ou « De quelque façon que Socrate soit différent de Platon – et il ne peut différer de lui par rien d'autre que par des accidents […] »[55]. Erigène adopte ce modèle porphyro-boécien de l'individuation par les accidents. Il décrit ainsi les individus :

> […] alors qu'on classe parmi les étants toutes les natures que l'on peut percevoir par les sens ou connaître par l'entendement, c'est-à-dire celles qui sont circonscrites par leurs différences constitutives et par les propriétés dans une substance déterminée et définie et qui, sujettes aux accidents, ainsi qu'à la

(49) Pour une présentation du problème : J. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munich-Vienne, 1984, p. 129-135.

(50) *Ibid.*, p. 133 : « Eriugena seldom uses the term "singular". The term "particular" is interchanged with "individual". He seems to regard numerical diversity or difference and individuality as the same thing ».

(51) *De Trinitate*, I. 10-11 : « Sed numero differentiam accidentium uarietas facit. Nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant » (trad. A. Tisserand).

(52) *De Trinitate*, I. 14 : « Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt » (trad. A. Tisserand).

(53) *In Porphyrium* (SCHEPSS-BRANDT 200 : 5-7) : « Quae enim uni cuique indiuiduo forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus uenit ».

(54) *In Porphyrium* (SCHEPSS-BRANDT 241 : 9-10) : « Ea uero quae indiuidua sunt et solo numero discrepant, solis accidentibus distant ».

(55) *In Porphyrium* (SCHEPSS-BRANDT 271 : 18-20) : « Quocumque enim Socrates a Platone distiterit – nullo autem alio distare nisi accidentibus potest ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

> diversité et à la dispersion dans l'espace et dans le temps, sont incapables d'exister toutes ensemble et en même temps (628BC)[56].

Pour Erigène, l'individuation est accidentelle et non-substantielle. Un individu est un ensemble d'universaux dans un cadre spatio-temporel donné ou, selon un vocabulaire contemporain, un faisceau d'universels, un *bundle of universals*[57]. Les individus considérés comme corps sont un agrégat d'éléments universaux ; de même, considérés comme unités numériques, ils sont un rassemblement de propriétés universelles :

> Car les corps sont produits à partir des qualités et des quantités propres aux corps simples, qui demeurent invisibles et imperceptibles en eux-mêmes par nos sens, propriétés qualitatives et quantitatives auxquelles on donne le nom d'éléments, puisque les explorateurs de la nature nous affirment que c'est à partir d'un concours mutuel de ces éléments que sont composés tous les corps, et que c'est dans ces mêmes éléments que tous les corps doivent se décomposer, mais c'est aussi en eux que tous les corps doivent trouver leur préservation. Ils sont aussi communément appelés catholiques, c'est-à-dire universaux, car c'est à partir d'eux que les corps propres des substances individuelles ont été produits (664A)[58].

Un individu est un assemblage d'accidents universels, un faisceau unique de propriétés universelles, quasiment un universel complexe. Le même rassemblement de propriétés ne peut se reproduire à l'identique[59]. C'est ce rassemblement qui est particulier, individuel. Socrate est cet homme-ci par l'ensemble de ses propriétés accidentelles. Les choses individuelles n'ont de statut ontologique que par leurs accidents :

(56) 628BC : « Esse uero aestimantur, quae intellectibus sensibusque succumbunt et in quadam certa diffinitaque substantia differentiis proprietatibusque circumscribuntur, accidentibus quoque subiecta, locis temporibusque uaria atque dispersa, semel et simul esse non ualentia ». Cf. aussi 502A « ex accidentium concursu corpora fieri » et 503BC où, relativement à l'individuation, Erigène se réclame de Boèce.

(57) Une telle conception des universaux a été défendue par Bertrand Russell. Sur ce point, voir la critique de D. M. Armstrong, *Universals. An opinionated introduction*, Boulder, 1989, p. 59-74. Cette définition du particulier comme *bundle of universals* offre selon Armstrong la double caractéristique de remettre en cause le schéma traditionnel substance-accident et surtout d'être la théorie la plus opposée au nominalisme.

(58) 664A : « Ex qualitatibus enim et quantitatibus simplicium et inuisibilium corporum sensibusque incomprehensibilium efficiuntur. Quae propterea elementa uocantur, quoniam ex illorum concursu omnia corpora componi naturarum inquisitores aiunt, et in ea solui, et in eis saluari. Catholica quoque solent appellari, id est uniuersalia; ex ipsis siquidem propria singulorum corpora fiunt ». Voir aussi 620C où Erigène parle de la création des corps « per catholicorum elementorum in propria coitum ».

(59) L'idée que la collection de propriétés qui forme *un* individu ne peut se répéter à l'identique se trouve déjà dans l'*Isagoge* de Porphyre (II. 15) : « Individuum autem dicitur Socrates et hoc album et hic veniens, ut Sophronisci filius, si solus ei sit Socrates filius. Individua ergo dicuntur huiusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum, quorum collectio numquam in alio eadem erit. Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium, hae vero quae sunt hominis, dico autem eius qui est communis, proprietates erunt eaedem in pluribus, magis autem in omnibus particularibus hominibus in eo quod homines sunt ». Mais, pour Porphyre, les propriétés dont la réunion détermine l'individu peuvent être individuelles.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

> Mais, en tant que les créatures subsistent dans les accidents qui se surajoutent extérieurement à leur substance, nous pouvons certes dire que ces créatures existent, mais nous ne pouvons pas dire que les créatures existent véritablement et que ces créatures existeront toujours (666A)[60].

Erigène rejette toute individuation essentielle du particulier : les substances ne sont pas individuées par leurs différences spécifiques, de même ni les propriétés ni les accidents ne sont individués par les substances dans lesquelles ils inhèrent. Jean Scot rejette aussi tout particularisme ontologique : ni les différences, ni les accidents ne sont particuliers. Seuls les corps sont réellement individués, les accidents qui créent la diversité sont tous universels.

L'*ousia* générale n'est individuée qu'accidentellement et non substantiellement. De par leurs accidents, les entités du monde sont multiples, mais substantiellement il n'existe qu'une seule chose. Pour Erigène – et contrairement au postulat aristotélicien *orthodoxe* – la particularité est un accident de l'essence[61]. Erigène défend en effet une version déformée de ce que l'on peut appeler à la suite d'A. de Libera[62], le principe du sujet unique. Ce principe, fondamentalement boécien, défend, dans son versant ontologique, que c'est une même chose qui est à la fois particulière et universelle. La plus claire formulation, pour le haut Moyen-Âge, se trouve dans le second commentaire à l'*Isagoge* :

> Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et uniuersalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo uniuersale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet[63].

Dans la version érigénienne de ce principe, le sujet unique est l'universel même, qui accidentellement devient particulier. Le sujet unique de la particularité et de l'universalité est l'universel lui-même en tant que le particulier s'attache accidentellement à lui.

Comme l'explique le paragraphe 597A déjà cité, l'essence générale, en soi, n'est sujette à aucun accident. Ce n'est que dans ses subdivisions que des accidents

(60) 666A : « […] in quantum uero in accidentibus, quae eis extrinsecus contingunt, dicuntur esse, nec tamen uere nec semper sunt ».

(61) Une illustration particulièrement frappante de la primauté de l'universel est donnée par Erigène lorsqu'il refuse la définition de l'homme comme animal rationnel mortel, car il juge que cette définition est trop accidentelle et ne rend pas suffisamment compte de l'unicité de l'essence : « Nec uereor eos qui diffiniunt hominem non secundum quod intelligitur esse, sed ex his quae circa eum intelliguntur, dicentes : "Homo est animal rationale, mortale, sensus et disciplinae capax", et quod est mirabilius, hanc diffinitionem oysiadem uocant, dum non sit substantialis, sed circa substantiam, ex his quae per generationem substantiae accidunt extrinsecus assumpta. Notio nanque hominis in mente diuina nihil horum est. Ibi siquidem simplex est, nec hoc nec illud dici potest, omnem diffinitionem et collectionem partium superans, dum de ea esse tantum praedicatur, non autem quid sit. Sola etenim ac uera oysiades diffinitio est, quae solummodo affirmat esse, et negat quid esse » (768BC).

(62) Cf. pour son analyse du principe du sujet unique chez Boèce, A. de Libera, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, 1999, p. 159-280.

(63) *In Porphyrium*, Schepss-Brandt 167 : 3-7. Cf. *Periphyseon* 579D : « Omnia enim quae intellectus in ratione universaliter considerat, particulariter per sensum in rerum omnium discretas cognitiones diffinitionesque partitur ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

peuvent lui échoir. Selon Jean Scot, dans les causes primordiales, deux individus d'une même espèce ne font qu'un :

> Car tous les existants qui nous semblent être multiplement divisés et fractionnés dans les processions des natures sont un et unifiés dans les causes primordiales ; et retournés à cette unité, ils subsisteront alors en elle sous un mode éternel et immuable (527A)[64].

L'humanité d'un homme est la même que celle des autres hommes car dans l'essence tous les hommes sont un. Pour Erigène « De tous les hommes, l'*ousia* est une et la même, car tous participent à une seule essence » (491A)[65]. Les accidents créent la diversité numérique, ils ont de plus un rôle épistémologique important : une essence ne peut être appréhendée que par ses accidents :

> Tout ce qui dans chaque créature se laisse percevoir par les sens corporels ou contempler par l'intellect n'est rien d'autre qu'un accident déterminé qui échoit à l'essence de chacune des créatures […] (443BC)[66].

Une subdivision de l'*ousia* générale ne peut ainsi être définie que par ses accidents ; par exemple, l'espèce humaine ne peut être appréhendée en sa quiddité,

> Mais on peut définir l'essence humaine par ses *circonstances*, qui lui échoient comme ses accidents, quand cette essence procède par voie de génération dans sa forme propre, intelligible ou sensible (772B)[67].

Les accidents qui individuent l'essence sont une condition nécessaire de son existence : « Les formes sensibles, les quantités, les qualités, les lieux, les temps, etc., sont des circonstances de l'essence *sans lesquelles l'essence ne peut pas être conçue comme existante »* (779B, nous soulignons)[68].

En résumé, pour Jean Scot, l'individuation résulte uniquement des accidents. Cette position est cohérente avec le projet *unitaire* de l'Erigène. L'unité est la caractéristique de la substance unique conçue comme genre suprême, les différences entre les individus ne peuvent donc être que non-substantielles. Car l'espèce est « entière dans ses membres individuels et ces membres sont un individu dans l'espèce ». Jean Scot rend l'individu indistinguable de son espèce et fait délibérément primer l'universalité sur l'individualité. Affirmant la priorité onto-

(64) 527A : « Nam quae in processionibus naturarum multipliciter diuisa atque partita esse uidentur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reuersura in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt ».

(65) 491A : « Item omnium hominum una eademque OYCIA est : omnes enim unam participant essentiam […] ». En 703AB, Erigène affirme l'unité de la forme substantielle : « Substantialis enim forma [...] in omnibus una eademque est, et in omnibus tota aequaliter, in nullis ullam varietatem vel dissimilitudinem recipiens ».

(66) 443BC : « Quicquid autem in omni creatura uel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est nisi quoddam accidens […] unicuique essentiae ».

(67) 772B : « Diffinitur autem per suas circumstantias, quae sibi accidunt, in speciem propriam per generationem seu intelligibilem seu sensibilem proueniens ».

(68) 779B : « Constituuntur autem circa essentias quidem species sensibiles, quantitates, qualitates, loca, tempora, et similia, sine quibus essentia intelligi esse non potest ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

logique de l'universel, Jean Scot rejoint la position défendue par Porphyre dans l'*Isagoge*; le philosophe de Tyr postulait en effet l'antériorité des genres sur les espèces, et des espèces sur les individus :

> Ils <le genre et l'espèce> ont encore en commun d'être antérieurs à ce dont ils sont prédiqués.
> Commune autem his est et priora esse eorum de quibus praedicantur (IX. 2).
> […] les genres et les espèces sont, par nature, antérieurs aux essences individuelles.
> […] genera vero et species naturaliter priora sunt individuis substantiis (XIV. 3).

L'*ousia* générale est le principe-clé de la métaphysique unitaire de Jean Scot. Si le schème de la procession et du retour est capital chez Erigène, la métaphysique de l'un qui lui est sous-jacente l'est aussi. Malgré la procession dans le multiple, Jean Scot tient à sauvegarder le caractère unitaire de l'univers. Reposant sur une cause unique, « l'unique principe simple, indivisible et universel de tout ce qui existe » (*unumque principium simplex atque indiuiduum uniuersaleque* 456B), la réalité est *une* substantiellement. L'*ousia* qui est présente entière et sans modification de taille ou de quantité dans chacun des membres de la hiérarchie ontologique réelle, du genre généralissime à l'individu, assure cette unité du réel. Elle est le garant du caractère unitaire de l'*uniuersitas*. Aucune réalité ne diffère d'une autre autrement qu'accidentellement, par ses circonstances, car une différence substantielle serait impossible dans ce système unitaire basé sur une *ousia* une. Substantiellement il n'y a qu'une chose dans le monde, l'*ousia*, accidentellement beaucoup. L'importance ontologique de l'unité était déjà fortement présente dans les sources de Jean Scot, aussi bien chez le Pseudo-Denys (« essendo unum omnia sunt existentia », *Noms divins*, PL 122, 1169C) que chez Boèce (« omne enim quod est, idcirco est, quia unum est », *In Porph.* 162 : 2-3).

Le platonisme, voire le néoplatonisme, de la doctrine érigénienne est manifeste. Outre l'expression platonicienne μετέχειν οὐσίας déjà citée, rappelons que l'idée selon laquelle le principe « donne » ou « procure » l'être (παρέχει τὸ εἶναι) remonte à la *République* de Platon (VI, 508e-509b). Erigène propose une division exhaustive des êtres incluant les intelligibles – ce que n'avait pas fait Aristote et qui lui a valu les critiques de Plotin dans l'*Ennéade* VI. 1. Les choses « reçoivent l'être du principe unique et premier » par participation. Bref, l'ontologie érigénienne est un vaste système émanatiste de l'être où tout découle d'un principe dominant et fondateur, l'*ousia*[69]. Nous rejoignons donc sans réserve la thèse de J. Trouillard selon laquelle Erigène « réinvente la plupart des thèses

(69) Erigène reprend l'image néoplatonicienne classique de la fontaine en 750A : « Est enim generalissima quaedam atque communis omnium natura, ab uno omnium principio creata, ex qua ueluti amplissimo fonte per poros occultos corporalis creaturae ueluti quidam riuuli deriuantur, et in diuersas formas singularum rerum eructant ». Cf. aussi l'expression de 494B : « ex uno fonte OYCIAE ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

d'un néoplatonisme largement oublié »[70]. A titre de comparaison, citons la présentation que Dexippe donne d'une thèse de Plotin :

> Plotin en effet pose l'*ousia* comme un genre unique dans les réalités intelligibles, parce qu'elle procure l'être aux formes incorporelles, sous un mode universel, et qu'elle donne l'être à toutes les formes sensibles et mêlées à la matière. S'il en est ainsi, le principe de l'*ousia* s'étend aussi à travers toutes choses […][71].

Rejetant la distinction entre substances premières et secondes pour ne garder que la distinction entre substance et accidents, niant toute primauté ontologique des individus – l'*ousia*, ce dont rien de plus général ne peut être pensé, est absolument première –, affirmant un réalisme radical en matière d'universaux et optant pour un genre suprême unique, Erigène récuse les postulats de base du système ontologique des *Catégories*. S'il conserve un vocabulaire aristotélicien, son système est clairement construit sur un modèle néoplatonicien.

Qu'Erigène opte pour une position néoplatonicienne – beaucoup plus nettement que Boèce –, cela semble désormais acquis. Reste une interrogation. Le cœur d'une position néoplatonicienne sur les universaux est la doctrine des trois états de l'universel[72]. Peut-on trouver chez Erigène – qui n'a pu connaître de textes présentant cette théorie – des éléments allant dans la direction d'une telle doctrine ? Il nous semble possible de répondre par l'affirmative. Un texte du *Periphyseon* esquisse une distinction entre deux états de l'universel, *ante rem* et *in re* :

> A – Devons-nous donc comprendre que l'homme possède deux substances distinctes, à savoir une substance générale qui subsiste dans les causes primordiales, et une substance spécifique, qui subsiste dans les effets émanés des causes primordiales ?
> N – Je ne dirais pas deux substances, mais une, conçue sous deux modes distincts. D'une part, la substance homme est, en effet, envisagée sous un mode créé dans les causes intelligibles ; d'autre part, sous un mode engendré dans les effets. En tant que la substance humaine subsiste dans les causes, elle s'avère

(70) J. TROUILLARD, « La *virtus gnostica* selon Jean Scot Erigène », *Revue de théologie et de philosophie,* 115, IV (1983), p. 331.

(71) *In Categorias*, ed. BUSSE, p. 40, trad. extraite de P. HADOT, « L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories* », dans *Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes*, Paris, 1999, p. 358.

(72) La doctrine des trois états de l'universel, produit de l'exégèse néoplatonicienne de l'*Isagoge*, est une théorie originale du statut ontologique des universaux développée par Ammonius, Elias et David. Elle définit trois types ou états d'universaux : 1. Les universaux antérieurs à la pluralité (πρὸ τῶν πολλῶν) : les modèles ou paradigmes, les genres ou les espèces qui subsistent dans l'intellect démiurgique ; 2. Les universaux dans la pluralité (ἐν τοῖς πολλοῖς) : les formes participées, inséparables de la matière ; 3. Les universaux postérieurs à la pluralité (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) : les concepts abstraits. Cf. notamment P. HOFFMANN, « Résumé », in *Annuaire. Résumé des conférences et travaux. Ecole Pratique des Hautes Etudes,* V^e *section*, 101 (1992-1993), p. 241-245.

La christianisation de cette doctrine s'est produite très tôt, dès le commentaire des *Catégories* du penseur chrétien syriaque, contemporain de Boèce, Sergius de Reš'ainā qui situe les Idées dans l'esprit du Dieu créateur. Cf. H. HUGONNARD-ROCHE, « Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Reš'ainā (†536) », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* VIII (1997), p. 339-363.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

> exempte de toute mutabilité ; en tant que la substance humaine subsiste dans les effets, elle s'avère soumise à la mutabilité ; en tant que la substance humaine subsiste dans les causes, la substance humaine, qui s'avère simple et exempte de tous les accidents, échappe à tout entendement créé ; mais en tant que la substance humaine comporte une composition de propriétés quantitatives et qualitatives, et de tous les autres [accidents] conçus autour d'elle, elle devient accessible à l'entendement (771A)[73].

Ainsi comprises, la procession des natures, la division de la nature, fournissent les deux premiers termes de la doctrine des trois états de l'universel : l'universel *ante rem* est contenu dans les causes primordiales[74], l'universel *in re* dans la multiplicité des individus créés, au bas de la descente diairétique. L'existence d'un universel *post rem* ressort de la description que donne Jean Scot du processus d'abstraction :

> N – Crois-tu que tous les objets connus par l'intellect et par la raison, ou imaginés par le sens corporel, peuvent être créés ou produits d'une façon quelconque dans le sujet qui les pense et les sent ?
> A – Il me semble que oui. Car j'estime que les images des objets sensibles, avec leurs propriétés quantitatives et qualitatives, que je perçois avec mon sens corporel, sont en quelque sorte créées en moi ; car quand j'imprime les images des objets sensibles dans ma mémoire, quand je les extrais (*traho*), les sépare (*diuido*), les compare en moi, quand *je les rassemble en une unité*, se produit en moi une connaissance des objets sensibles qui sont en dehors de moi (765CD ; nous soulignons)[75].

Plus loin dans le texte, Erigène avance le terme de *species intelligibiles.*

La théorie des trois états de l'universel n'est certes pas thématisée, comme elle a pu l'être chez Ammonius, ou le sera chez Avicenne ou Albert le Grand. On peut néanmoins remarquer que tous les éléments nécessaires sont présents : théorie des

(73) 771A : « A – Duas igitur substantias hominis intelligere debemus, unam quidem in primordialibus causis generalem, alteram in earum effectibus specialem. N – Duas non dixerim, sed unam dupliciter intellectam. Aliter enim humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus. Ibi quidem omni mutabilitate libera, hic mutabilitati obnoxia ; ibi simplex omnibusque accidentibus absoluta omnem effugit conditum intellectum, hic compositionem quandam ex quantitatibus et qualitatibus caeterisque quae circa eam intelliguntur patiens mentis recipit intuitum ».

(74) La doctrine érigénienne des causes primordiales est bien résumée en 615D-616A : « Causae itaque primordiales sunt, quas Graeci ΙΔΕΑΣ uocant (hoc est species uel formas), aeternae et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus uisibilis et inuisibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a Graecorum sapientibus ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ appellari meruerunt (hoc est principalia exempla) quae pater in filio fecit et per spiritum sanctum in effectus suos diuidit atque multiplicat. ΠΡΟΟΡΙΣΜΑΤΑ quoque uocantur (id est praedestinationes) ».

(75) 765CD : « N – Omne quod cognoscitur intellectu et ratione, seu corporeo sensu imaginatur, putasne in ipso qui intelligit et sentit quodammodo posse creari et effici? A – Videtur mihi posse. Rerum siquidem sensibilium species et quantitates et qualitates, quas corporeo sensu attingo, quodammodo in me creari puto ; earum namque phantasias dum memoriae infigo, easque intra me ipsum tracto, diuido, comparo, ac ueluti in unitatem quandam colligo, quaedam notitia rerum quae extra me sunt in me efficitur ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

causes primordiales, présence réelle des universaux dans les choses, et création conceptuelle de l'universel par abstraction.

II. 2 *L'*ousia *particulière : l'être de l'individu*

Abordons maintenant la deuxième acception de l'*ousia*. Alors que l'*ousia* générale est le principe d'être de la réalité, l'*ousia* particulière ou propre est comprise comme l'être de l'individu :

> Car j'estime que nous ne contredirons pas la vérité si nous disons que, de cette essence qui a été créée une et entière dans toutes les choses et commune à toutes choses, et qui, pour cette raison, parce qu'elle appartient à toutes les choses qui participent d'elle, est dite n'être en propre à aucun des individus qui participent d'elle, *il émane par une progression naturelle* une substance propre qui n'appartient à personne d'autre qu'à celui dont elle constitue la substance propre. Cette substance détient en outre une capacité propre qui ne procède de nul autre principe que la puissance universelle de cette essence universelle (506BC, nous soulignons)[76].

L'émanation de l'essence universelle est le mode d'explication causal des *ousiai* particulières (*omnis substantia ex generali essentia defluit*, 605AB). Un autre passage, qui contient également la théorie érigénienne de la présence entière du genre dans ses subdivisions, le confirme :

> Les formes qui relèvent de l'*ousia* sont les espèces substantielles du genre. Car le genre est prédiqué de ces formes, parce qu'il subsiste dans ces formes. Or le genre, comme nous l'avons déclaré à plusieurs reprises, est comme un tout dans chacune de ses formes, de même aussi que toutes les formes ne font qu'un dans leur genre. Et toutes ces subdivisions, c'est-à-dire les genres et les formes, *émanent de la source unique de l'ousia* et retournent vers elle par un mouvement circulaire naturel » (494B, nous soulignons)[77].

Remarquons que Jean Scot insiste souvent sur le caractère naturel des mouvements ontologiques décrits. Nous avions relevé que l'essence est dite « inesse *naturaliter* » dans ses membres, ici, la substance propre émane par une « progression *naturelle* » (*naturali progressione*). Pour Erigène, la division de l'*ousia,* loin d'être une structure purement logique, est l'œuvre ontologique de la nature. Il l'affirme sans équivoque en 472B : « Car c'est la *nature* qui les récapitule [les espèces et les genres] comme c'est aussi la *nature* qui les a divisés » (nous souli-

(76) 506BC : « Non enim ueritati obstrepat, ut aestimo, si dicamus ex ipsa essentia, quae una et uniuersalis in omnibus creata est omnibusque communis atque ideo, quia omnium se participantium est, nullius propria dicitur esse singulorum se participantium, quandam propriam substantiam, quae nullius alicuius est nisi ipsius solummodo cuius est, naturali progressione manare. Cui etiam substantiae propria possibilitas inest, quae aliunde non assumitur nisi ex ipsa uniuersali uirtute ipsius praedictae uniuersalis essentiae ».

(77) 494B : « […] quae [= formae] in OYCIA sunt substantiales species generis sunt. Nam de ipsis genus praedicatur, quia in ipsis subsistit. Genus nanque, ut saepe diximus, totum in singulis suis formis est, quemadmodum et singulae formae unum in suo genere sunt ; et haec omnia (id est genera et formae) ex uno fonte OYCIAE manant inque eam naturali ambitu redeunt ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

gnons)[78]. Le caractère *naturel* de la division de l'*ousia* est également une raison pour la traiter en *philosophe* et donc pour Erigène de justifier sa démarche basée sur la *ratio.*

L'*ousia* d'un individu est absolument inconnaissable : « Aucune substance ou essence d'une créature quelconque, sensible ou intelligible, ne peut devenir connaissable par l'intellect ou par la raison » (443B)[79]. Des trois composantes d'un corps sensible pour Erigène – l'*ousia*, la qualité et la quantité –, alors que la quantité apparaît sous la forme d'un *quantum* perceptible et la qualité d'un *quale* perceptible, l'*ousia* reste absolument imperceptible et ineffable :

> Car on peut discerner dans tous les corps naturels les trois propriétés suivantes : l'*ousia*, la quantité et la qualité. Mais l'*ousia* n'est jamais contemplable que par le seul entendement, car elle n'apparaît sous un mode visible en rien. En revanche, la quantité et la qualité subsistent sous un mode invisible dans l'*ousia* pour surgir sous un mode visible dans un *quantum* et dans un *quale*, quand une fois combinées l'une avec l'autre, elles composent un corps sensible » (495C)[80].

Le corps s'associe à une *ousia* afin de devenir un corps réel ; sans cette *ousia*, ce corps ne peut devenir réel, mais consiste simplement en une figure produite par l'imagination. Le corps naturel doit sa subsistance au pouvoir de l'*ousia* qui lui sert de suppôt substantiel (495C)[81].

Reprenant cette thématique de Maxime le Confesseur, Jean Scot précise que l'essence d'un individu ne se conçoit comme existante que dans le lieu et le temps :

> Car le lieu et le temps se rangent au nombre des propriétés qui coexistent l'une avec l'autre depuis toujours comme des coordonnées concomitantes et indissociables, et *sans lesquelles aucune essence qui a reçu l'être par voie de génération ne peut en aucune manière exister* ni devenir connue » (481C, nous soulignons)[82].

L'essence de tous les existants est locale et temporelle et l'on ne peut donc « en aucun cas concevoir l'essence autrement que comme existant dans le lieu et dans le temps » (481C)[83]. Jean-François Courtine résume ainsi la pensée de l'Erigène : « L'être créaturel est d'emblée déterminé par Jean Scot comme *localiter, tempo-*

(78) 472B : « […] natura enim collecta sunt, sicut etiam diuisa […] ».

(79) 443B : « […] nullam substantiam seu essentiam siue uisibilis siue inuisibilis creaturae intellectu uel ratione comprehendi posse […] ».

(80) 495C : « Haec etenim tria in omnibus naturalibus inspiciuntur corporibus : OYCIA, quantitas, qualitas. Sed OYCIA solo semper intellectu cernitur, in nullo enim uisibiliter apparet; quantitas uero et qualitas ita inuisibiliter sunt in OYCIA ut in quantum et quale uisibiliter erumpant, dum corpus sensibile inter se coniunctae componunt ».

(81) 495C : « […] cui uirtus OYCIAE ad permanendum substat quantum manere ualet ».

(82) 481C : « Haec enim inter ea quae simul et semper sunt inseparabiliter ponuntur, ac sine his nulla essentia quae per generationem accepit esse ullo modo ualet consistere uel cognosci ».

(83) 481C : « Omnium itaque existentium essentia localis atque temporalis est, atque ideo nisi in loco et tempore et sub loco et sub tempore nullo modo cognoscitur ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

raliter esse » [84]. Le lieu et le temps sont considérés comme des déterminations ontologiques fondamentales constitutives de l'être de l'étant créé. L'essence du créé est locale et temporelle : « On peut définir l'*ousia* seulement selon son existence, à partir des propriétés qui adhèrent à elle sous un mode inséparable et sans lesquelles l'*ousia* ne peut exister, je veux dire à partir du lieu et du temps » (487A) [85].

Il convient, pour saisir la cohérence du projet érigénien, de comprendre sa théorie de la participation. Plus Jean Scot lira le Pseudo-Denys [86], plus il utilisera le vocabulaire de la participation. Ses écrits tardifs, comme son commentaire de la *Hiérarchie Céleste* de Denys, montrent clairement qu'il a adopté cette doctrine. Mais dans le *Periphyseon*, si le vocabulaire de la participation est présent – les membres d'une espèce sont dits, à la suite de Porphyre, participer à cette espèce – il ne vient qu'en appui du réalisme de Jean Scot; la conception érigénienne de la participation découle de son réalisme. Loin de voir une présence moindre de la chose participée dans le participant, il y voit une présence réelle, entière et complète. Une doctrine dionysienne de la participation repose sur des degrés : plus on s'éloigne de ce qui est participé, moins la participation est grande. Erigène, nous l'avons vu, s'élève contre ce modèle en ce qui concerne l'*ousia* et défend une présence égale de l'*ousia* à tous les degrés de la hiérarchie :

> L'*ousia* n'est pas plus grande dans le genre généralissime que dans l'espèce spécialissime, ni plus petite dans l'espèce spécialissime que dans le genre généralissime » (492A) [87].

Si chez Erigène, tout, pour être, participe de l'*ousia* – comme chez Augustin tout participe de l'essence divine – cette participation doit se comprendre comme une présence réelle et entière du participé dans le participant. L'unité absolue de la réalité, un postulat érigénien inconditionnel, le dicte.

III. Guillaume de Champeaux et la théorie de l'essence matérielle

Guillaume de Champeaux, dans son enseignement à l'Ecole claustrale de Saint-Victor sur la question des universaux, est amené par les invectives de Pierre Abélard à défendre, dans un premier temps, une doctrine réaliste que l'historio-

(84) J.-F. Courtine, « La dimension spatio-temporelle dans la problématique catégoriale du *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène », *Les Etudes philosophiques,* 3 (1980), p. 363.

(85) 487A : « Ex his autem quae inseparabiliter ei adhaerent et sine quibus esse non potest, ex loco dico et tempore […] solummodo diffiniri potest quia est ».

(86) Sur le rapport de Jean Scot au néoplatonisme dionysien, voir S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, 1978; R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome, 1975; et T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Florence, 1963.

(87) 492A : « Non enim amplior est in generalissimo genere quam in specialissima specie, nec minor in specialissima specie quam in generalissimo genere ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

graphie a nommée théorie de l'essence matérielle[88]. Cette théorie « pose qu'il y a une seule et même substance essentiellement identique dans les choses individuelles, celles-ci ne différant que par les accidents qui les constituent comme telles »[89]. Cette théorie nous est connue non pas directement par un écrit de Guillaume, mais par différents témoignages indirects, par le récit qu'en propose l'*Historia calamitatum* de Pierre Abélard et par la réfutation rigoureuse qu'en donne le maître du Pallet, notamment dans la *Logica ingredientibus* ou *Gloses de Milan*. Relisons les deux témoignages abélardiens :

> Je le contraignis par d'irréfutables arguments à modifier, bien plus, à rejeter lui-même son ancienne opinion sur les universaux (*antiquam eius de universalibus sententiam*). Cette opinion sur la communauté des universaux était qu'une même chose est essentiellement, tout entière et simultanément en chacun de ses individus, de telle sorte qu'il n'y ait chez eux aucune diversité dans l'essence, mais seulement variété par la pluralité des accidents (*Historia calamitatum*)[90].

> Certains conçoivent ainsi une chose universelle : dans des choses qui diffèrent entre elles par des formes ils mettent une substance essentiellement la même, essence matérielle des êtres singuliers en qui elle est; une en elle-même et diverse seulement par les formes [= les accidents] des êtres rangés sous elle. Si l'on ôtait ces formes, il n'y aurait plus aucune différence entre les choses, qui ne se distinguent les unes des autres que par la diversité de leurs formes, leur matière étant par essence absolument la même. Par exemple, dans chacun des hommes numériquement différents il y a la même substance de l'homme, qui ici devient Platon par ces accidents-ci, et là Socrate par ces accidents-là. Porphyre semble tout particulièrement d'accord avec eux, quand il dit : "Par la participation de l'espèce plusieurs hommes sont un, et dans les sujets particuliers ce qui est un et commun est plusieurs"; et encore : "ils sont appelés *individus* parce que chacun est constitué de propriétés dont l'ensemble n'est pas en un autre". De même, dans chacun des animaux qui diffèrent spécifiquement ils mettent la substance de l'animal, essentiellement une et la même, et la répartissent dans les diverses espèces selon qu'elle reçoit diverses différences : comme si je faisais de ce bloc de cire tantôt la statue d'un homme, tantôt celle d'un bœuf, en ajoutant des formes diverses à une essence qui reste absolument la même (*Logica ingredientibus*)[91].

(88) Pour une présentation complète de la doctrine de Guillaume, cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, Paris, 1996, p. 150-153 ; et *L'art des généralités*, p. 305-367.

(89) Cette formulation de la théorie de l'essence matérielle est celle donnée par A. DE LIBERA, « Universale, Universalia », dans S. AUROUX (dir.), *Les notions philosophiques*, Paris, 1990, p. 2674-2675.

(90) *Historia calamitatum* 2a 85-89, ed. MONFRIN, p. 65 : « Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas ». La traduction est d'A. de Libera.

(91) *Logica ingredientibus,* ed. GEYER, p. 10 : 17-34 : « Quidam enim ita rem uniuersalem accipiunt ut in rebus diuersis ab inuicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diuersa. Quas quidem formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diuersitate ab inuicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

Cette doctrine de Guillaume est introduite ainsi dans le traité anonyme *De generali et speciali statu rerum uniuersalium* : « Est autem antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inueterata […] »[92]. Cherchant la source de cette *antiqua sententia*, Yukio Ywakuma écrit que « The *antiqui errores* cannot be the theories of authorities like Porphyry and Boethius. So this must mean the theories which began with Anselm and Ps-Rabanus »[93].

La piste du Pseudo-Raban n'est que peu concluante. Il défend en effet que seuls existent les individus (*nulla enim essentialiter existunt nisi sola individua*)[94], alors que l'esprit même du réalisme dans la version de la théorie de l'essence matérielle est de privilégier le général. Il souscrit de plus à une version boécienne standard du principe du sujet unique, alors que Guillaume de Champeaux opère, nous le verrons, une déformation radicale de ce principe. La piste anselmienne est beaucoup plus intéressante. Ywakuma cite notamment un extrait du *Monologion* :

> Toute substance, on le sait, est considérée comme étant universelle, qui est essentiellement commune à plusieurs substances – par exemple être homme est commun à tous les hommes singuliers –, ou comme étant non-divisée, qui a avec d'autres une essence universelle commune – au sens où les hommes singuliers ont en commun avec d'autres singuliers d'être des hommes […] et c'est pourquoi l'essence de n'importe quelle chose est dite habituellement substance (*Monologion* 27)[95].

Les textes avancés par Ywakuma sont pertinents et nous ne contestons nullement qu'Anselme soit *une* source de Guillaume. Nous voulons ici défendre une thèse ; si ces *antiqui errores* ne peuvent en effet pas être attribués à Porphyre et

gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa. Quibus quidem Porphyrius adsentire maxime uidetur cum ait : Participatione speciei plures homines unus, <in> particularibus autem unus et communis plures. Et rursus : Indiuidua, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque eorum consistit ex proprietatibus, quarum collectio non est in alio. Similiter et in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt quam per diuersarum differentiarum susceptionem in diuersas species trahunt, ueluti si ex hac cera modo statuam hominis, modo bouis faciam diuersas eidem penitus essentiae manenti formas aptando ». La traduction est de J. Jolivet.

(92) Ed. Dijs § 2, in J.Dijs, « Two anonymous 12th century tracts on universals », *Vivarium*, XXVIII (1990), p. 85-117.

(93) Cf. Y. Ywakuma, « The Realism of Anselm and his Contemporaries », in D. E. Luscombe, G. R. Evans (éds.), *Anselm : Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield, 1996, p. 130.

(94) Texte transcrit par Ywakuma, *op. cit.*, p. 121.

(95) Ed. Schmitt, p. 45 : 6-12 : « Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse uniuersalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus ; aut esse indiuidua, quae uniuersalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint […] et cuiuslibet rei essentia dici solet substantia ». Ce passage n'est pas sans évoquer le texte de *Periphyseon* 470D-471A déjà cité ; Anselme affirme en effet comme Erigène que rien ne distingue un individu de l'espèce homme, de l'espèce comme universel.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

Boèce, une solution intermédiaire, et donc antérieure au XI[e] siècle nous semble pouvoir être proposée : Jean Scot Erigène[96].

En l'absence de textes originaux de Guillaume de Champeaux, une comparaison avec les écrits de Jean Scot afin de mettre en lumière des similitudes d'expressions est impossible. A l'appui de notre thèse, nous ne pouvons invoquer que des conformités de pensée. Relevons-en cinq :

1. Une théorie du genre qui stipule l'immanence complète du genre dans ses subdivisions ;
2. Une conception de l'individuation par les accidents ;
3. Une version modifiée du principe du sujet unique selon laquelle l'universel devient par accident particulier ;
4. Une *réalisation* de l'arbre de Porphyre ;
5. Une doctrine de l'unicité de la substance. Les choses, multiples par les accidents, sont une substantiellement.

Les trois premiers points dérivent d'une lecture plus ou moins déformante de philosophèmes issus de Boèce.

1. Nous avons vu qu'Erigène, suivant le second commentaire de Boèce à l'*Isagoge,* affirme l'immanence complète du genre dans ses subdivisions. Cette théorie du genre présent en ses espèces tout entier et simultanément est aussi reprise par Guillaume.

> Erigène : Habitus uero OYCIAE generis aut speciei est uirtus ipsa immobilis, per quam genus dum per species diuiditur in se ipso semper unum indiuiduumque permanet et totum in speciebus singulis et singulae species in ipso unum sunt (472A).
> Guillaume : Similiter et in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt quam per diuersarum differentiarum susceptionem in diuersas species trahunt […].

2. Jean Scot défend, comme Boèce dans son *de Trinitate*, une individuation purement accidentelle, Guillaume y souscrit également.

> Erigène : […] in quantum uero in accidentibus, quae eis extrinsecus contingunt, dicuntur esse, nec tamen uere nec semper sunt (666A).
> Guillaume : Quidam enim ita rem uniuersalem accipiunt ut in rebus diuersis ab inuicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diuersa. Quas quidem formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diuersitate ab inuicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia.

(96) A notre connaissance, la seule mention de ce rapprochement se trouve chez Saint-René-Taillandier qui soulignait dans une remarque aussi perspicace que laconique, en 1843, que « le réalisme de Jean Scot annonce déjà la doctrine si nette et si décidée de Guillaume de Champeaux », *Scot Erigène et la philosophie scholastique*, Paris-Strasbourg, 1843, p. 210.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

Dans les deux cas, si l'on supprime les accidents qui individuent les particuliers, ne reste que la substance unique.

3. Erigène présente une version, nous l'avons vu, fortement remaniée du principe du sujet unique stipulant que l'universel devient par accident particulier. Cette position est également celle de Guillaume ; A. de Libera décrit ainsi sa reformulation du principe du sujet unique : « Il n'y a pas à proprement parler un sujet unique de l'universalité et de la particularité : c'est l'universel lui-même qui est pris tantôt comme subsistant dans sa nature propre tantôt comme singularisé dans les particuliers. […] il n'y a pas une "chose" qui serait prise tantôt comme universelle tantôt comme particulière, en étant en soi ni l'une ni l'autre, c'est à l'universel qu'il arrive quelque chose, à savoir les *formae advenientes*, qui lui confèrent la subsistance ou permanence actuelle »[97].

4. Conséquence de ce qui précède, les théories de Jean Scot et de Guillaume sont toutes deux des *réalisations* de l'arbre de Porphyre : le réalisme des essences est défendu par l'un comme par l'autre. L'existence des universaux *in re* est clairement affirmée. Les deux défendent le parallélisme entre l'ordre logique et l'ordre du réel. Ils proposent la même lecture platonisante de la réalité, défendant une existence réelle des essences.

5. Le dernier point – l'unicité de la substance – est le point crucial, et certainement décisif. Erigène affirme maintes fois l'unicité de l'*ousia*. Citons pour mémoire :

> Non enim ueritati obstrepat, ut aestimo, si dicamus ex ipsa essentia, quae una et uniuersalis in omnibus creata est omnibusque communis atque ideo, quia omnium se participantium est […] (506BC).

Pour que le rapprochement soit possible sur ce point, il faut opérer un choix interprétatif, il faut postuler l'unicité de l'essence matérielle. Les textes exposant la doctrine de Guillaume ne permettent pas d'être certain de ce point. La théorie de l'essence matérielle postule pour les individus d'un même genre ou d'une même espèce une unité d'essence pour tous les individus, mais pas nécessairement une unité de l'essence matérielle. Le texte de l'*Historia calamitatum* parle d'une « […] eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis […] ». Quelle est cette *même chose* présente dans tous les individus ? La logique de la position tend, à notre avis, à réaliser complètement l'arbre de Porphyre, et à défendre, comme chez Erigène, l'existence d'une unique essence générale.

Ce rapprochement permet de tracer une filiation de la doctrine réaliste. Erigène, profitant des « traces » de platonisme présentes chez Porphyre, Boèce, et dans les *Categoriae decem,* et les amplifiant sur la base de ses lectures néoplatoniciennes grecques – sur ce point surtout Maxime le Confesseur – développe la première formulation *médiévale* complète du réalisme ontologique. Nous

(97) A. de Libera, *L'art des généralités*, p. 494.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin

pensons que le texte érigénien – dont les idées maîtresses seront aussi diffusées par le Commentaire sur Martianus Capella de Rémi d'Auxerre – est une source importante pour les doctrines ultérieures, du moins jusqu'au décret de 1225. Il est la base solide du développement jusqu'à Abélard du réalisme radical et offre l'assise à une conception des universaux privilégiant l'aspect métaphysique sur l'aspect logique ou linguistique. La première moitié du XII^e siècle connaît en effet une intense présence de l'érigénisme [98]. La circulation du *Periphyseon* est attestée, notamment par les larges extraits qui ont été véhiculés sous le titre de *De decem categoriis in Deum*. L'influence considérable de Jean Scot sur Alain de Lille ou l'Ecole de Chartres témoigne de l'écho érigénien au XII^e siècle.

Rapprocher Erigène et Guillaume, c'est aussi et peut-être surtout, mettre en lumière l'omniprésence de Boèce dans la réflexion métaphysique du Haut Moyen-Âge. Un Boèce, déformé, radicalisé, mais Boèce malgré tout. Ce qui apporte, si cela était encore nécessaire, une preuve supplémentaire que l'appellation du premier âge de la métaphysique médiévale, l'âge gréco-latin, comme *aetas boethiana*, est légitime [99].

Christophe ERISMANN, né en 1977, est assistant à l'Université de Lausanne dans le cadre du projet de recherche IRIS-NSS, dirigé par les professeurs Ada Neschke et Jonathan Barnes « Les Catégories dans les sciences de l'homme » et collaborateur du professeur Alain de Libera (Chaire de philosophie médiévale, Université de Genève). Il prépare une thèse de doctorat en philosophie à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE, Paris) et à l'Université de Lausanne : « Les Catégories entre logique et métaphysique. Étude de la notion d'*ousia* dans le premier âge de la métaphysique médiévale. De Boèce à Abélard ».

Articles « Jean Scot Erigène », « Platonisme », « Alain de Lille », « Syncrétisme de l'École d'Auxerre », « École de Saint-Victor », dans C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen âge*, Paris, PUF, 2002 ; « *Causa essentialis*. De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Erigène », *Quaestio*, 2 (2002) ; a participé à D. O'MEARA (dir.), *Miroirs des princes du IV^e siècle*, Paris, Cerf, collection Vestigia (à paraître).

(98) Sur ce point, cf. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, Florence, 1980, notamment p. 40 : « Nella prima metà del secolo XII l'intensa circolazione di dottrine eriugeniane costituisce un aspetto significativo del nuovo clima intelletuale. La lettura di Giovanni Scoto alimenta e testimonia la "rinascita" degli studi filosofici » et « la "summa" di Giovanni, certo la più grande costruzione metafisica dei secoli precedenti, esercitasse un inconsueto fascino sulle nuove generazione di maestri ». Cf. également M. DAL PRA, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, Milan, 1941, p. 255-282.

(99) Je tiens à remercier chaleureusement Alain de Libera pour son amicale disponibilité ; ses suggestions toujours pertinentes m'ont permis d'améliorer considérablement cet article. Je voudrais aussi exprimer ma reconnaissance à Philippe Hoffmann, Dominic O'Meara, Pasquale Porro et Catherine König-Pralong pour leurs précieuses remarques.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Bibliothèque nationale de France - - 194.199.4.202 - 02/06/2015 15h50. © Vrin